

## UNA HIPOTESIS SOBRE EL PAPEL DEL MITO COMO FUNDAMENTO DE LA CULTURA JUAN MIQUEL PIQUER MONTORO

*"... la cultura vive siempre del deseo de alcanzar una síntesis definitiva entre sus componentes en conflicto y de la incapacidad orgánica de lograrla. La consumación de esa síntesis sería la muerte de la cultura, como lo sería también la renuncia a la voluntad de síntesis" <sup>1</sup>.*

El filósofo polaco Leszek Kolakowski ha plasmado en varios artículos y ensayos una serie de reflexiones antropológicas que me propongo comentar brevemente.

Parte este autor de la consideración de que *"... la organización mítica del mundo (es decir, las reglas que aseguran la comprensión de las realidades empíricas como dotadas de sentido) está siempre presente en la cultura"* <sup>2</sup>. Los mitos no son, en principio, construcciones específicamente religiosas, están presentes en todas las formas de comunicación humana que incluyen cuestiones "metafísicas" (es decir, aquellas que no son susceptibles de convertirse en cuestiones científicas): en las actividades intelectuales, en la creación artística, en el lenguaje, en la vida comunitaria configurada por valores éticos, en la praxis tecnológica y en la vida sexual.

Así, la palabra "mito" abarca los mitos religiosos pero *"se extiende más allá de estos, a determinadas construcciones presentes (oculta o explícitamente) en nuestra vida intelectual o afectiva, en particular las que permiten armonizar en un todo —teleológicamente— los componentes condicionados y mudables de la experiencia para referirlos a realidades incondicionales (como "ser", "verdad", "valor")"* <sup>3</sup>.

Los mitos religiosos no son desde luego idénticos a los mitos profanos y esta diferencia es sin duda significativa para la historia de la cultura, pero su asimilación se justifica por la identidad funcional que cumplen estos distintos productos del trabajo espiritual. Los mitos religiosos (entendiendo esta expresión en el sentido amplio de creencias o ideologías religiosas) representan una determinada variante o particularización histó-

(1) L. Kolakowski, *"La presencia del mito"* (Amorrortu, Buenos Aires 1975) pp. 136-137.

(2) *Ibid.*, p. 12.

(3) *Ibid.*, p. 7.

rica de un fenómeno que podría definirse como una característica fundamental de la especie. En efecto, funcional o genéticamente los mitos, sacros o profanos, dependen de determinadas propiedades inderogables de la constitución esencial de la conciencia y sus relaciones con el mundo natural.

Veremos esto más adelante. Ahora es necesario insistir en que todos los fundamentos en los que arraiga la conciencia mítica, tanto en su versión inicial religiosa como en sus prolongaciones metafísicas, son actos de afirmación de valores. Quiere esto decir que el afán de arraigar en el mundo organizado por el mito es el afán de vivir en un orden axiológico experimentado carismáticamente.

Contra las esperanzas de Husserl, no hay una experiencia eidética del valor que transforme nuestros valores en conocimiento. El valor es siempre mítico. Vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas en la medida en que las vivimos como provistas de cualidades valiosas, como si participaran de una realidad que trasciende de manera absoluta la totalidad de la experiencia posible.

El mito no necesita fundamentos. Nuestra orientación hacia el mito no es una búsqueda de información, sino un situarnos a nosotros mismos respecto de un ámbito experimentado de tal manera que constituye la condición (no lógica, sino existencial) de nuestro aferrarnos al mundo y a la comunidad humana como el campo de los valores y la significación. Por esta razón *"el proyecto mítico es una mentira cuando busca herramientas que lo conviertan en conclusiones pertenecientes al registro de los sucesos experimentados, al registro permitido en la comunidad intelectual de nuestra cultura. El proyecto mítico no puede poseer fundamentos solo posee motivos"*<sup>4</sup>. Siendo, por tanto, la metafísica una necesidad irrecusable, es imposible como saber o conocimiento pues es una búsqueda de fundamentos para el mito y el mito es orgánicamente incapaz de crecer a partir de fundamentos: La necesidad de fundamentos surge dentro de los límites de la experiencia y opera dentro de estos.

*"Llamo mítica a toda experiencia que no solo trasciende la experiencia finita porque no es su mera descripción (pues en este aspecto sin duda alguna, cualquier hipótesis va más allá de la experiencia), sino también porque relativiza toda experiencia posible vinculándola, por medio del sentido, con realidades que por principio son inapropiadas para que su descripción verbal introduzca un vínculo lógico con la descripción verbal de la experiencia. En otras palabras: aquello respecto de lo cual las realidades empíricas participan de un orden mítico no puede ser una cualidad que explique algo de estas realidades y, menos aún, que derive de ellas; semejante cualidad sería también inoperante, no permitiría predecir nada ni ejercer influencia alguna"*<sup>5</sup>.

En toda referencia al mito esta contenido un acto de fe, aún cuando no se trate de alguna realidad personal. Al volvernos hacia el mito como una instancia respecto de la cual la experiencia se hace comprensible, le prestamos nuestra confianza; pero no vemos la fuente de esta confianza en nosotros, sino en aquello a lo cual se dirige. Así pues, el movimiento hacia el mito no es un saber sino un acto de total y confiada aceptación que no experimenta necesidad de justificarse. Los mitos configuradores de valores implican

(4) *Ibíd.*, p. 62.

(5) *Ibíd.*, p. 33.

una renuncia a la libertad en la medida en que imponen modelos acabados y una renuncia a la absoluta inicialidad del ser humano en la medida en que lo inserta (e inserta también a su sociedad histórica) en una situación no histórica radicalmente originaria, vinculándose comprensivamente con un orden atemporal.

¿Cuáles son las "causas" de las tendencias mitogénicas del hombre?, ¿a qué necesidades responden?. Kolakowski, de un modo no muy distinto de P. Berger, considera, basándose en las aportaciones de la biología, que los valores actúan como instrumentos sustitutorios de determinadas carencias de la constitución biológica humana: "... infantilismo (neotenia), libertad, plasticidad, imperfección y multiplicidad duraderas no son solo fuente constitutiva de la cultura humana y de la expansión de la especie; precisamente porque impiden alcanzar equilibrio biológico duradero, son también la fuente de un riesgo imcomensurable. Destruyeron el paraíso animal, donde inclinaciones y obligaciones eran siempre idénticas; bloquearon automatismos instintivos bienhechores e interrumpieron la regulación automática de las relaciones entre los miembros de la especie"<sup>6</sup>. Si nuestra libertad y actividad creadora (valores por excelencia) tienen sus raíces en la naturaleza de la especie, y si pagamos esos valores con la pérdida de las capacidades espontáneas que sirven para regular las relaciones entre los miembros de esta, las normas de la cultura se convierten en el relevo insustituible de aquellos mecanismos genuinos que protegían a la especie de su autodestrucción. Además, como esas normas culturales solo pueden heredarse en el marco de las construcciones míticas, la mitología se presenta como una dimensión permanente de la cultura.

Ahora bien, para la mitología "... no solo puede discernirse un lugar determinado por las necesidades de conservación de la especie; también puede atribuirse su fuente a la necesidad de determinación de sí de una conciencia destituida de la naturaleza. El desdoblamiento de la conciencia en el movimiento de la autoobjetivación, correlato inevitable de la cultura, crea una autoconciencia radical de la separación de la naturaleza, de la no pertenencia a su orden"<sup>7</sup>.

Como es notorio, el hombre "no solo se puede relacionar con el mundo comprendiéndolo, sino comprender esa comprensión; no solo sabe que está en el mundo, sino que es aquel que sabe esto, o más bien que posee una conciencia que es consciente de ser precisamente conciencia. Al hacer indirecta su relación con la naturaleza produciendo herramientas, hizo también indirecta su relación consigo mismo (...). Aún si supiéramos con exactitud quienes somos en la naturaleza, no dejaríamos de saber que precisamente sabemos, y ese desdoblamiento basta para frustrar nuestra integración total en el orden de la naturaleza, con la cual nos identificamos en la reflexión, pero no en la reflexión sobre la reflexión (...). En otras palabras: puesto que el hombre se convirtió en objeto de su conciencia, se volvió incomprensible para sí mismo como sujeto. La subjetividad desdoblada dejó de ser parte de la naturaleza"<sup>8</sup>.

La difracción de la conciencia instaura, inevitablemente, un sentimiento de ajeno o extrañamiento respecto al mundo. Al estar siempre por detrás de nosotros mismos, merced a nuestra capacidad de autoobservación, la identificación con el orden natural

(6) *Ibíd.*, p. 116.

(7) *Ibíd.*, pp. 119-120.

(8) *Ibíd.*, p. 118.

es imposible. La naturaleza es "lo otro", el objeto, un fenómeno que ante todo se define por su incapacidad para asimilar mi existencia; por lo tanto como algo extraño, indiferente, pasivo. Pero el anhelo de autoidentidad, la necesidad de "arraigar en el ser", en un ser que me sobrepase, parece inextinguible. *"No puede aceptarse como irreversible el abandono de la integración prerreflexiva en la naturaleza. (...) Incapaces de recuperar la inmediatez espontánea en el contacto con la naturaleza, nos vemos forzados a buscar esa integración en el sentido opuesto: habiendo perdido la conciencia de nuestro arraigo en la naturaleza, nos empeñamos en descubrir, en esta, raíces que permitirían asimilarla a la conciencia, es decir, dotarla de un orden mítico. Aquella reintegración, imposible por la vía del abandono del ser hombre, solo se alcanza por la convicción de que vivo en el ser, que puede entenderse como semejante a mí en cierto sentido, como algo que posee, sobre todo, los signos esenciales de mi modo de existir: una memoria y la capacidad de anticipar el futuro (...).*

*En resumen: la mera presencia de la conciencia específicamente humana crea una incancelable situación mitógena en la cultura. La función del mito en la vida social, como garantía de vínculos, y su papel integrador en el proceso de organización de la conciencia individual parecen irremplazables. En esas funciones el mito no puede ser sustituido por convicciones reguladas según los criterios del conocimiento científico"*<sup>9</sup>.

Hasta aquí hemos hablado genéricamente del mito y de las tendencias mitógenas del hombre. Ya señalamos al principio, empero, que las creencias religiosas son particularizaciones o variantes históricas de un fenómeno más general, ¿en qué consiste su diferencia?

Es cierto que en el esfuerzo permanente por encontrar algo no contingente reside, sin duda, la cualidad constitutiva de la forja de mitos. Y en relación con ello es secundaria la diferencia entre la variante religiosa y la no religiosa de la creación de mitos, diferencia a todas luces significativa para la historia de la cultura. Pero ahora nos interesa precisamente esa diferencia.

En lo que atañe a los mitos religiosos propiamente dichos (narraciones de acontecimientos primordiales), puede decirse que se distinguen de los mitos profanos que refieren, como indicamos, diversos componentes de la experiencia a realidades incondicionadas como "verdad", "ser", "valor", "humanidad", etc., por el hecho de que procuran expresar lo universal en la unicidad irrepetible del acontecimiento mítico. *"Ello determina, (...) que el estatuto del ser del suceso mitológico difiera radicalmente del de los hechos empíricos; el factum es, en esos mitos, portador de la universalidad y del mensaje supratemporal: contiene en sí la negación de su propia facticidad, es decir, la negación de la contingencia del mundo"*<sup>10</sup>. Pero más allá de los mitos en sentido estricto, ¿qué puede decirse sobre la especificidad de la actitud religiosa en general? En opinión de Kolakowski: *"no por casualidad goza cada vez de menor predicamento la vieja opinión de*

(9) *Ibíd.*, p. 120. Con la referencia a la memoria y a la capacidad de anticipar el futuro da a entender Kolakowski que no hay o no es total la indiferencia del mundo, sino que este *me recuerda*, me tiene en cuenta, no me es indiferente, pudiendo así reconocerse en él.

(10) *Ibíd.*, p. 133.

que en las creencias religiosas encuentra expresión el desamparo del hombre frente a la naturaleza" <sup>11</sup>. En efecto, no es difícil captar el carácter "no operativo" de este concepto. El "desamparo" es evidentemente un grado relativo de control o dominio de la naturaleza que, además, se refiere a la suma de las necesidades humanas. Pero no nos es posible medir, ni siquiera estimar aproximadamente ese grado relativo de poder, ni tampoco afirmar que los primitivos abrigasen frente a la naturaleza un "sentimiento de desamparo" más o menos intenso que los hombres de hoy. Tampoco podemos afirmar que el grado de extrañación o alienación de las relaciones sociales se habría ofrecido a los hombres del pasado con mayor intensidad que hoy se presentan las relaciones sociales universales. Podría argumentarse incluso la opinión contraria.

Dejando en suspenso este tipo de consideraciones, Kolakowski propone la hipótesis siguiente:

*"A medida que el hombre acrece el grado absoluto de su poder sobre las energías de la naturaleza, se siente cada vez menos parte de esta, sin dejar por ello de estar sujeto a sus decretos"* <sup>12</sup>. Los fenómenos anímicos —dolor, derrota, yerro, angustia, muerte—, se resisten a ser "integrados" en un orden incuestionable, pero esto no disminuye sino más bien aumenta la necesidad de integración del propio sufrimiento. *"Por lo tanto, la religión, que proporciona estos sistemas integradores, no es el resultado de un grado inferior de dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, sino más bien un medio para la compensación de muchas consecuencias derivadas del acrecentamiento de este poder"* <sup>13</sup>. Quiere decir esto que a medida que aumenta el grado de independencia del hombre frente a la naturaleza (proceso de hominización en términos antropológicos) aumenta la falta de protección que experimenta, es decir, el grado en que se familiariza con su situación en cuanto caracterizada por la "dependencia respecto de sí mismo". Los símbolos religiosos prometiendo el acceso a lo absoluto, imposible por otros medios, devuelven al hombre al status de objeto. Así, la vida, el dolor y la muerte quedan encajados en el marco de un orden axiológico irrefutable. Por tanto, *"la necesidad de restaurar el equilibrio dentro del mundo físico y de armonizar de nuevo conciencia y naturaleza, junto a la imposibilidad simultánea de retorno a la integración originaria: tal es el conflicto que parece asegurar a los símbolos religiosos capacidad de vida. Si es verdad, por tanto, que "el temor engendró a los dioses", no lo es en el sentido que los primeros autores dieron a esa afirmación: alienado al hombre de la naturaleza, no fue el temor de esta, sino el temor de sí mismo lo que engendró a los dioses"* <sup>14</sup>.

No otra cosa viene a constatar Eliade en su examen de las mitologías de la muerte, comprobando que en ellas se manifiesta *"la paradójica nostalgia del hombre: estar plenamente sumergido en la vida y, concurrentemente, gozar de inmortalidad (...), el deseo de existir simultáneamente en el tiempo y en la eternidad"* <sup>15</sup>.

(11) L. Kolakowski, "símbolos religiosos y cultura humanista", incluido en *"Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas"* (Amorrortu, Buenos Aires, 1973) p. 104.

(12) *Ibíd.*, p. 105.

(13) *Ibíd.*, p. 106.

(14) *Ibíd.*, p. 107.

(15) Mircea Eliade, *"ocultisme, sorcellerie et modes culturelles"* (Gallimard, Paris 1978).

De esta tesitura antropológica, no se sigue, a juicio de Kolakoski, que los símbolos religiosos sean radicalmente insustituibles. Es posible una arreligiosidad auténtica, *"aquella que brota de la conciencia de las necesidades para las cuales los símbolos religiosos consti- tuyen una respuesta, y de la negativa consciente a la satisfacción religiosa de tales nece- sidades; es, por tanto, la afirmación de la situación del hombre en el mundo, entendida como aquella en la cual es imposible reintegrarse en el mundo animal y es ilusorio hacerlo en cualquier otro; renuncia consciente a engañarse a sí mismo y, contemporáneamente conocimiento de la situación que produce tales autoengaños. (...) Por tanto, si los sím- bolos religiosos proveen valores insustituibles en cuanto prometen el cumplimiento de lo imposible, solo se puede asumir su valor a expensas de valores incomparablemente más altos: los de una mirada no oscurecida, abierta a todas las reales —y siempre finitas— posibilidades de duración del hombre sobre la tierra"*<sup>16</sup>.

(16) Kolakowski, op. citada p. 112.